

GOVERNARE LA POVERTÀ. I POVERI TRA CARITÀ E GIUSTIZIA NELLA CONTROVERSIA CINQUECENTESCA SULL'ASSISTENZA

DI LORENZO COCCOLI

1.

Nell'ormai ricca letteratura storiografica che, nell'arco di più stagioni, si è concentrata sui sistemi di assistenza ai poveri in età moderna, capita spesso di veder rilevato il paradosso per cui, nelle embrionali politiche sociali di città e Stati a partire dal XVI secolo, la tendenza alla presa in carico dei bisogni elementari di indigenti e *miserabiles personae* sembra convivere con l'affermarsi di un'ossessione punitiva concretizzata da misure repressive talvolta spettacolarmente cruenta – quelle «leggi fra il grottesco e il terroristico» di cui parla Marx nel ventiquattresimo del *Capitale*. La «pietà» e la «forca», la «carità» e il «timore»¹: elementi apparentemente contraddittori eppure segretamente solidali. Quel che vorrei qui suggerire, attraverso un'analisi dei dibattiti cinquecenteschi sul tema, è che il nodo attorno a cui si articolano entrambe queste direttrici vada ricercato in una risemantizzazione dei circuiti di senso propri della sfera pratico-teorica della *caritas*, la cui duplice dimensione – insieme corporale e spirituale – viene piegata all'esigenza di controllo e disciplinamento della moltitudine crescente di mendicanti, vagabondi e *sans aveu*, che proprio in quel periodo affollavano in massa le strade d'Europa².

Sul versante istituzionale, questa esigenza si traduce nel tentativo di revisione delle forme tradizionali di beneficenza, fin lì affidate alla carità dei privati o all'iniziativa ecclesiastica. A partire dalla seconda decade del Cinquecento, le autorità municipali di alcune tra le principali città europee cominciano infatti a elaborare tutta una serie di disposizioni per la riorganizzazione dei sistemi di assistenza ai poveri³. Il Vecchio Continente viene attraversato in quegli anni da un vero e proprio movimento di riforma che sembra presentare ovunque caratteristiche simili, anche al di là delle incipienti divisioni

-
- 1 Il riferimento è a due titoli importanti della letteratura di cui sopra: *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, a cura di G. Politi, M. Rosa e F. Della Peruta, Cremona, Libreria del Convegno, 1982; e B. Geremek, *La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa*, trad. it. di A. Marx Vannini, M. Frau e B. Verdiani, Roma-Bari, Laterza, 1986.
 - 2 Cfr. B. Geremek, *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350-1600)*, trad. it. di P. Proccaccioli, Roma-Bari, Laterza, 1989; e Id., *Uomini senza padrone. Poveri e marginali tra Medioevo e età moderna*, trad. it. di C. Rosso, Torino, Einaudi, 1992.
 - 3 Solo alcuni esempi: Norimberga e Wittenberg riformano la beneficenza già nel 1522; Mons e Ypres nel 1525; Venezia nel 1529; Parigi nel 1530; Lovanio e Lione nel 1531; Zamora nel 1544; Bruges nel 1565.

confessionali. In estrema sintesi, e a costo di qualche semplificazione, si possono così riassumerne i tratti principali: i) una forte centralizzazione dei fondi, con la creazione di un'unica borsa comune cittadina; ii) una graduale secolarizzazione dell'amministrazione degli apparati assistenziali, con l'ingresso di rappresentanti dei poteri temporali all'interno degli organismi direttivi; iii) la proibizione della mendicizia pubblica e l'adozione di criteri discriminatori nella distribuzione dei sussidi (veri/finti, residenti/non residenti); iv) un'attenzione pedagogica alla correzione dei comportamenti giudicati devianti, che vede nella coazione al lavoro lo strumento per eccellenza di una nuova ortopedia sociale, a cui però si affiancano anche progetti di istruzione e di educazione religiosa dei poveri⁴.

Di fatto, parte di questi piani era destinata a rivelarsi inefficace, almeno nel breve periodo. Eppure, è proprio in questo momento che cominciano a definirsi le grandi linee di un progetto governamentale che – pur tra rotture, inversioni, scarti e conflitti – sopravviverà fin dentro la genesi del *Welfare State*⁵. Se così è, l'analisi della razionalità di governo che li sorregge può fornirci alcuni spunti utili a meglio comprendere quella progressiva assunzione di compiti sociali che definirà, accanto e oltre alla costruzione giuridica della sovranità, le prerogative politiche dello Stato moderno. Ora, questa analisi è resa possibile dalla considerevole produzione di trattati, opuscoli e pamphlet che accompagnò il movimento di riorganizzazione della beneficenza, e che vide schierate su fronti opposti alcune figure di rilievo del panorama intellettuale dell'epoca.

2.

Com'era da aspettarsi, infatti, le riforme dell'assistenza non incontrarono un consenso unanime: diverse anzi furono le voci contrarie alla *nova pauperum subventio*. Tra di esse, spicca quella del domenicano Domingo de Soto, esponente autorevole della cosiddetta Seconda Scolastica e titolare della cattedra di *Visperas* all'università di Salamanca⁶. Il 30 gennaio del 1545 Soto pubblica, in latino e in castigliano, la sua *In causa pauperum deliberatio*, argomentando contro le leggi sui poveri approvate l'anno precedente nella città di Zamora⁷ e discutendole punto per punto. La sua analisi tuttavia non si limita alla critica puntuale delle singole misure, ma tenta anche di rivelare la logica che, dalla sua

4 Come accennavo, la bibliografia sull'argomento è assai vasta. Mi limito qui a rinviare a due recenti lavori di sintesi, che affrontano ottimamente il problema in chiave comparativa e diacronica: si tratta di R. Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; e di M. Garbellotti, *Per carità. Poveri e politiche assistenziali nell'Italia moderna*, Roma, Carocci, 2013.

5 Cfr., tra gli altri, G. A. Ritter, *Storia dello Stato Sociale*, trad. it. di L. Gaeta e P. Carnevale, Roma-Bari, Laterza, 1996; F. Ewald, *L'Etat providence*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1986; e M. Esposito, *Politiche di salvezza. Teologia economica e secolarizzazione nel governo del sociale*, Milano-Udine, Mimesis, 2015.

6 Su Domingo de Soto resta insuperata la documentatissima monografia di V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, Ediciones Cultura Hispánica, 1960. Utili informazioni anche in S. Di Liso, *Domingo de Soto. Dalla logica alla scienza*, Bari, Levante, 2000, pp. 43-109. Per un prezioso repertorio delle opere di Soto e delle loro varie edizioni cfr. invece M. P. Cuesta Domingo, *Domingo de Soto y su obra*, Segovia, Colegio Universitario de Segovia, 1996.

7 Sul movimento di riforma dell'assistenza in Spagna, e in particolare sul caso di Toledo, cfr. L. Martz, *Poverty and welfare in Habsburg Spain. The Example of Toledo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

prospettiva, presiede all'impeto riformatore⁸. Al cuore di questa logica egli crede di poter rintracciare una confusione (più o meno intenzionale) tra la virtù della misericordia – che nella sistemazione scolastica costituiva una delle parti della carità e copriva una sfera ben più ampia della semplice elemosina – e quella della giustizia.

Nell'ottica del teologo di Salamanca, queste due virtù, indissolubilmente unite in Dio, devono però essere rigidamente distinte tra gli uomini e messe in carico ad attori differenti. Quando, tuttavia, la misericordia viene sottoposta a criteri discrezionali relativi ai meriti del beneficiario e riservata a un ristretto gruppo di *administradores*, la necessaria distinzione tra i due principi non può più essere mantenuta. Tutto ciò è per Soto particolarmente evidente nell'insistenza dei riformatori sull'esame del comportamento religioso e morale dei poveri come condizione preliminare per l'elargizione di sussidi:

Per quanto sia equo e giusto separare i vagabondi e i finti poveri dai veri, quel che però qui bisogna considerare prima di ogni altra cosa è che queste due virtù della misericordia e della giustizia sono molto differenti [...] Dio le ha infatti assegnate, tra gli uomini, a diversi ministri. La misericordia l'ha comandata e incaricata alla gente di ogni lignaggio e condizione; e l'esecuzione della giustizia e il castigo dei malvagi li ha affidati a un numero ridotto di ministri di giustizia, che, come dice San Paolo per questo portano le armi, perché sono coloro che, con ira legittima, si vendicano dei malfattori⁹.

Il che equivale a dire: si lasci il giudizio e la punizione dei criminali nelle mani di Dio e degli ufficiali da lui autorizzati, e non si confonda la logica del castigo – che implica la distinzione tra bene e male – con quella della misericordia, il cui compito non è di «dividere i buoni dai cattivi», ma di «soccorrere tutti»¹⁰. Mentre la giustizia è la virtù di dare a ciascuno il suo a seconda dei suoi meriti, la misericordia deve invece occuparsi delle miserie di ogni essere umano «*sine ulla discrepantia*»¹¹. Essa travalica il confine tra amico e nemico e impone di venire in aiuto dell'uno come dell'altro: e poiché ovviamente «i nemici dei buoni non possono essere essi stessi buoni, ne segue che la misericordia abbraccia anche i cattivi»¹². Nella Sua suprema compassione, Dio fa sorgere il sole sugli onesti e sui malvagi, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti (*Mt. 5, 45*). E Cristo non ci ha forse comandato di amare i nostri nemici e di fare del bene a coloro che ci odiano (*Lc. 6, 27-30*)?

Il tema della carità e della delimitazione del suo ambito di pertinenza era del resto questione ricorrente nel pensiero scolastico – e in generale nella tradizione cristiana sin dai tempi dei Padri¹³. Lo stesso Soto se ne era occupato qualche tempo prima nel corso della *Relectio de ratione tegendi et detegendi secretum*, tenuta a conclusione dell'anno accade-

8 Cfr. F. Baroncelli, *Contro la carità discreta. Misericordia, raziocinio e volontà di non sapere in una polemica cinquecentesca sulla povertà*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», XV, 1985, n. 1, pp. 3-49.

9 D. de Soto, *Deliberación en la causa de los pobres*, in *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*, a cura di F. Santolaria Sierra, Barcelona, Ariel, 2003, p. 83. Il passo paolino suona come segue: «Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male».

10 D. de Soto, *Deliberación* cit., p. 91.

11 D. de Soto, *In causa pauperum deliberatio*, Venezia, [al segno della Fontana], 1547, fol. 47v.

12 D. de Soto, *Deliberación* cit., p. 91.

13 Per una cospicua rassegna di tesi e testi, anche se in parte viziata da un esplicito intento apologetico, cfr. R. Pizzorni, *Giustizia e carità*, Bologna, ESD, 1995.

mico 1540-1541. Il *locus legendi* era appunto costituito dal trattato di Tommaso sulla carità (*Summa Theologiae*, II^a-II^{ae}, qq. 23-46). Qui, l'Aquinate cominciava col dividere la carità – in sé definita come l'amicizia dell'uomo con Dio e il vincolo d'amore che, nel Suo nome, lo lega a ogni altro uomo – tra i suoi atti interni (gioia, pace, misericordia) ed esterni (beneficenza). Quest'ultima pertiene alla carità nella misura in cui muove gli esseri «superiori» ad assistere e proteggere gli esseri «inferiori». Tuttavia, «tra gli uomini la superiorità non è assoluta come tra gli angeli: poiché gli uomini possono avere molteplici manchevolezze, per cui colui che è superiore sotto un aspetto, è o può essere inferiore sotto un altro. Siccome dunque l'amore di carità si estende a tutti, anche la beneficenza deve estendersi a tutti, sia pure secondo i tempi e i luoghi»¹⁴. Il che vale, *a fortiori*, anche per l'elemosina, che altro non è che una parte della beneficenza, e la cui ratio è quella di «soccorrere chi è in necessità»¹⁵.

È a questo punto della discussione che Tommaso introduce la distinzione tra elemosine corporali (dar da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati, vestire gli ignudi, alloggiare i pellegrini, visitare gli infermi, riscattare i prigionieri, seppellire i morti) e spirituali (insegnare agli ignoranti, consigliare i dubbiosi, correggere i peccatori, consolare gli afflitti, perdonare le offese, sopportare le persone moleste e pregare per tutti). Distinzione che però è subito problematizzata, dal momento che lo stesso Aquinate sottolinea come i confini tra i due generi di elemosina siano molto più sfumati di quanto si potrebbe pensare: è certo infatti che le elemosine corporali possono avere conseguenze spirituali, «in quanto il prossimo soccorso dall'elemosina corporale si sente spinto a pregare per i benefattori»¹⁶. In altre parole, l'atto del dare elemosina spinge il beneficiario a sentirsi moralmente obbligato nei confronti del benefattore, rafforzando il legame d'amore tra il primo e il secondo – o, nei termini precisi della *Summa*, tra l'inferiore e il superiore. Un rilievo di non poco conto, soprattutto ai fini della nostra analisi: come vedremo, infatti, i riformatori si mostreranno ben consci di questo effetto collaterale dell'assistenza e se ne serviranno allo scopo di assicurare la stabilità politica della *civitas*.

Ma c'è di più. Come già Alberto Magno¹⁷, Tommaso sceglie di dare speciale risalto a un elemento particolare del secondo gruppo di opere di misericordia: la correzione fraterna, che corrisponde al precetto di «ammonire i peccatori». Essa è «ordinata all'emendamento dei fratelli»¹⁸, e in quanto tale è parte integrante della carità, perché «con essa combattiamo il male del fratello, cioè il peccato. E ciò appartiene alla carità più che l'eliminazione di qualsiasi danno esterno e di qualsiasi male corporale: nella misura cioè in cui il bene corrispettivo della virtù è più affine alla carità di quanto lo sia il bene del corpo o delle cose esterne»¹⁹. È inevitabile allora chiedersi in cosa la sfera di competenza di questo determinato tipo di elemosina spirituale si distingua da quella della giustizia. Non è forse vero che anche la punizione del malfattore, affidata ai ministri della giustizia, mira in un certo senso a correggere chi ha commesso un torto?

La soluzione del *Doctor Angelicus* consiste in un'ulteriore divisione tra il peccato considerato come dannoso per il peccatore e il peccato in quanto causa di detrimento

14 Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, II^a-II^{ae}, qu. 31, art. 2, Bologna, ESD, 1996, vol. 3, p. 265.

15 Ivi, qu. 32, art. 1, p. 269.

16 Ivi, qu. 32, art. 4, p. 274.

17 Cfr. Alberto Magno, *Commentarii in Quartum Sententiarum*, dist. XIX, artt. 17-22, in Id., *Opera Omnia*, a cura di A. Borgnet, vol. XXIX, Parigi, Louis Vivès, 1894, pp. 821-828.

18 Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica* cit., II^a-II^{ae}, qu. 33, art. 2, p. 286.

19 Ivi, qu. 33, art. 1, p. 285.

per gli altri o per il bene comune. Nel primo caso abbiamo «la correzione fraterna propriamente detta», il cui intento è appunto quello di emendare il fratello in via confidenziale, senza ricorrere alle autorità giudiziarie. Nel secondo abbiamo invece un tipo di correzione che «applica un rimedio al peccato del colpevole in quanto è un male altrui, e specialmente in quanto nuoce al bene comune. E tale correzione è un atto di giustizia»²⁰.

3.

Soto fa suo questo concetto di correzione fraterna e lo applica alle problematiche relative al procedimento giudiziario. Secondo i decretisti, ricorda il domenicano, esistono due tipologie di crimini: i crimini palesi e quelli segreti. Nel primo caso, il delitto è già noto, e il ruolo del giudice può limitarsi alla punizione del colpevole. Nel caso invece in cui si abbia a che fare con un crimine occulto, occorre avanzare una seconda distinzione: se la notizia del reato si è già diffusa all'interno della comunità, o se lo stesso reato può risultare *in perniciem publicam*, allora le autorità dovranno indagare su di esso e castigare i suoi autori. Se invece è rimasto celato ai più, e se non rischia di rivelarsi nocivo ad altre persone o alla *Respublica*, allora nessuno avrà giurisdizione a procedere legalmente contro di esso, e il crimine dovrà rimanere nascosto. Ciò non significa che non sia passibile di correzione: al contrario, chiunque ne venga in qualche modo a conoscenza avrà il dovere di riprendere fraternamente il prossimo che ha peccato. Un dovere che si radica nella stessa natura umana, e viene rafforzato dalla comune appartenenza alla Chiesa di Cristo:

L'uomo, come ha insegnato Aristotele, è per sua natura un animale civile e sociale [...]. Non solo è nato per vivere in società, come le pecore e i buoi e tutti gli altri animali gregari [...] ma la sua condizione sociale consiste anche nell'educarsi a vicenda con la ragione e il linguaggio. [...] Ne segue che ogni uomo è obbligato per diritto naturale a correggere chi sbaglia con i suoi consigli e le sue esortazioni, come se si trattasse delle membra di uno stesso corpo che, nessuna essendo autosufficiente, devono riunire i propri sforzi²¹.

In definitiva, Soto distingue due tipi di crimini segreti, e assegna a ciascuno di essi una differente procedura: da un lato, *inquisitio* e *accusatio*; dall'altro, la correzione fraterna. A loro volta, queste due distinte procedure rinviano a due diverse virtù, e quindi a due diverse modalità di interrelazione umana: «Infatti, la correzione fraterna è atto e obbligo di carità, mentre l'accusa e l'inquisizione sono atti di giustizia»²². Di conseguenza, ciascuna di queste modalità ha la propria logica e la propria grammatica concettuale, intervenendo a differenti livelli e per differenti scopi. Mentre l'inquisizione e l'accusa, proprio in quanto ricadono nell'ambito di pertinenza della giustizia, hanno di mira il bene comune (cioè il castigo dei malfattori al fine di dissuadere gli altri dal commettere crimini analoghi), la correzione fraterna, in quanto effetto della misericordia, è diretta al bene privato dell'individuo, nel tentativo di riportarlo il prima possibile sulla retta via. E se il diritto di punizione è riservato esclusivamente ai principi e ai prelati investiti di autorità pubblica, il dovere della correzione appartiene a ogni uomo – persino agli in-

20 *Ibidem*.

21 D. de Soto, *La ocultación y la revelación de secretos*, in Id., *Relecciones y Opúsculos*, vol. II-1, a cura di A. Osuna Fernández-Largo, Salamanca, San Esteban, 2000, p. 249 (testo latino, p. 248).

22 Ivi, p. 245 (testo latino, p. 244).

fedeli: «Tutti siamo obbligati a correggere tutti gli uomini, qualsiasi legge seguano e di qualsiasi condizione siano, di modo che i cristiani sono obbligati a correggere gli infedeli e viceversa»²³. Di qui anche la diversa direzionalità delle due procedure: verticale la prima, orizzontale la seconda, «allo stesso modo che nel corpo esiste una doppia relazione, quella cioè della testa alle membra e quella delle membra tra di loro».

Come già Tommaso aveva affermato sulla scorta di Aristotele e Cicerone, «la nozione stessa di giustizia esige un riferimento ad altri, poiché il suo nome medesimo [...] implica uguaglianza: nulla infatti è uguale a se stesso, ma ad altre cose»²⁴. Dall'altra parte, quei peccati che, in virtù della loro minore gravità o dell'essere dannosi solo per chi li commette, devono rimanere segreti, e il loro emendamento deve essere lasciato alla correzione fraterna. Il segreto è infatti una condizione essenziale della vita associata: «L'amicizia, che è tanto necessaria per ciascuno di noi, non esisterebbe se i peccati e le malvagità che albergano nel cuore degli uomini non rimanessero occulti. Perché se tutti conoscessero le cattive intenzioni che tieni segrete, chi mai potrebbe amarti? E se tu conoscessi tutti i cattivi pensieri degli altri, come potresti provare affetto per loro?»²⁵. Di conseguenza, la correzione fraterna è a sua volta un pilastro fondamentale della socialità umana, nella misura in cui consente agli uomini di migliorarsi reciprocamente senza rendere pubblici i loro vizi e, quindi, senza distruggere i vincoli di amicizia che li legano. Essa deve essere quindi separata dalla correzione per via giudiziaria, proprio come la carità deve essere separata dalla giustizia.

L'accusa che Soto muove ai sostenitori della *nova subventio* è per l'appunto quella di un'indebita ibridazione tra le due sfere in quanto, ponendo l'educazione morale del povero tra gli obiettivi del nuovo sistema assistenziale, confondono la correzione fraterna con l'elemosina corporale, assorbendo entrambe nel dominio della giustizia. Il loro zelo è lodevole, «perché non c'è alcuna condizione sociale a cui non sia dovuta la correzione fraterna. Ma i santi dottori che scrivono dell'elemosina dovuta al povero non mescolano mai così tanto giustizia ed elemosina»²⁶. Se davvero si è interessati ad alleviare l'indigenza dei più bisognosi, ci si deve occupare unicamente delle necessità fisiche dei poveri, senza aggiungere alcuna considerazione sulla loro salute spirituale e, cosa ancor più importante, senza contaminare la carità con la razionalità punitiva del castigo. L'impeto inquisitoriale dei *novatores* non nasce da prove certe di colpevolezza ma piuttosto da odio e *hastío*, cioè da un pregiudizio diffuso nei confronti di tutto l'*ordo pauperum*, aprioristicamente associato alla corruzione e al delitto. Un pregiudizio che non basta da solo a motivare il ricorso ai metodi severi della giustizia; anzi, proprio questa assenza di un fondamento giuridico fa sì che l'azione delle riforme si svolga *praeter iuris ordinem* e si configuri quindi come una grave *iniuria*²⁷. Sia chiaro: Soto non è affatto contrario, in linea di principio, a che il principe si occupi della salute fisica dei poveri – anzi, nella dedica a Filippo II egli più volte ricorda come sia compito del sovrano ergersi a *patronus ac pater* dei miseri, venendo incontro alle necessità della loro *vida corporal*. E certo «sarebbe cosa santa che si desse incarico ad alcuni ecclesiastici di zelo e virtù di prendersi cura [della correzione morale dei poveri]. Questo vorrebbe dire aggiungere la misericordia spirituale a quella corporale»²⁸.

23 Ivi, p. 291 (testo latino, p. 290).

24 Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica* cit., II^a-II^{ae}, qu. 58, art. 2, p. 453.

25 D. de Soto, *La ocultación y la revelación de secretos* cit., p. 201 (testo latino, p. 200).

26 D. de Soto, *Deliberación* cit., p. 89.

27 Cfr. D. de Soto, *In causa pauperum* cit., fol. 51r-v.

28 D. de Soto, *Deliberación* cit., p. 94.

Ma aggiungere, appunto, e non confondere. Perché fino a che le due diverse forme di elemosina vengono tenute ben separate e assegnate ai ministri rispettivamente competenti, il quadro degli equilibri tra potere temporale e religioso resta intatto e l'ordine del diritto può dirsi al sicuro. Ma quando si vogliono accentrare tutte le funzioni assistenziali (materiali e spirituali) nelle mani delle sole autorità secolari, la tradizionale divisione del lavoro tra *potestas* terrena ed ecclesiastica – per cui la prima è deputata al governo dei corpi e la seconda alla direzione pastorale delle anime²⁹ – rischia di venire meno. Piegando la carità alle esigenze della stabilità politica, la nuova beneficenza finisce per risolversi in un'intollerabile invasione di campo che inverte l'ordine corretto delle priorità e compromette il ruolo sovraordinato della Chiesa, sottraendole parte della sua sfera di competenza.

4.

La chiave di lettura fornitaci da Soto sembra in effetti cogliere nel segno del discorso dei *novatores*. Nel suo *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*, pubblicato nel marzo del 1545 in risposta all'opuscolo del domenicano, l'abate benedettino Juan de Robles³⁰ rivendica esplicitamente l'unione di carità e giustizia come uno dei punti cardine del nuovo programma assistenziale. Distinguere i poveri meritevoli da quelli immeritevoli, in modo da aiutare i primi e correggere i secondi, «è tanto più autentica misericordia in quanto più si conforma alla giustizia. Le quali due virtù infinite volte ci vengono presentate congiunte dalla Sacra Scrittura, per farci comprendere che la vera misericordia è quella che non si separa dalla giustizia, e che la vera giustizia è quella che mitiga il suo rigore col concorso della misericordia»³¹. Nel discorso di Robles, l'assistenza è infatti pensata come un potente strumento di governo morale, capace di riportare ordine in quella *gente desordenada* costituita dalla gran massa dei poveri. Di nuovo, il benedettino non potrebbe essere più esplicito: «tutti gli svantaggi e le difficoltà che le autorità mettono davanti al povero, e tutta la fame e la sete che gli fanno patire affinché per vergogna, per fame o per paura egli arrivi a fare ciò che deve, tutto ciò è opera di misericordia più eccellente che dargli il pane. Si tratta infatti di un'opera di misericordia spirituale, che per suo genere è di maggior valore di quella corporale»³². Traspare chiaramente, in queste righe, l'intenzione di mettere la correzione fraterna al servizio di un più ampio piano di normalizzazione sociale.

È questa la principale novità introdotta dai riformatori all'interno del tradizionale concetto di carità: una volta assorbita nella sfera d'azione dei poteri secolari, essa si carica inevitabilmente di valenze discriminatorie, attinenti più all'economia della giustizia che a

29 Si tratta, com'è noto, di una divisione in realtà mai pacifica e da sempre al centro di aspri conflitti politici. Cfr. G. Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, a cura di L. Gaffuri, Firenze, Firenze University Press, 2010.

30 Su vita e opere di Juan de Robles, alias de Medina, cfr. J. M. Alonso Seco, *Juan de Robles. Un reformador social en época de crisis*, Valencia, Tirant, 2012.

31 J. de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*, in *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI* cit., p. 140.

32 Ivi, p. 141.

quella della salvezza. Così, se per Soto l'atto misericordioso resta meritorio indipendentemente dalle qualità morali del destinatario, per Robles le cose stanno diversamente: nel giorno del giudizio, Cristo non metterà «sul conto dell'uomo ciò che, senza discrezione, si dà a coloro che sappiamo essere non veri poveri ma vagabondi e oziosi notori, salvo il caso di estrema necessità»³³. E se questo argomento è valido per le persone particolari, tanto più dovrà esserlo «per le elemosine che si danno in nome di tutta la Repubblica, la quale, poiché ha l'autorità di castigare i delitti, non deve fomentarli e favorirli»³⁴.

Ciò tuttavia non significa che la *nova subventio* sia animata esclusivamente da uno spirito punitivo. La contaminazione tra carità e giustizia funziona infatti in entrambe le direzioni: una volta individuati gli elementi corrotti e devianti, compito della nuova assistenza non sarà più solo quello di punirli ma di istruirli, consigliarli, riportarli sulla retta via. Non nemici da combattere, ma fratelli da correggere (2 Ts., 3, 15): tradotto nel linguaggio dei riformatori, il monito paolino sta a ricordare che oziosi e finti poveri vanno sì penalizzati, ma «non con tanto rigore come se fossero nemici, quanto piuttosto *con tanta carità* come se fossero fratelli»³⁵. È dunque sotto il titolo di correzione fraterna che i riformatori ricomprendono l'aspetto educativo della nuova beneficenza pubblica. Questa deve certo garantire la sopravvivenza fisica del povero, soprattutto nei casi di estrema necessità; ma il sostegno materiale deve essere poi accompagnato da un'opera incessante di controllo e di direzione delle condotte, dal momento che, come scrive Juan Luis Vives, «l'avviso e la correzione sono una specie di elemosina [...] maggiore dell'erogazione del denaro»³⁶. L'assistenza corporale diventa veicolo di quella spirituale, e insieme esse formano i termini di un'endiadi costantemente ricorrente nelle pagine della pubblicistica pro-riforme.

In questo modo, l'intervento assistenziale funge da pretesto per una presa in carico totale della vita dei poveri. Grazie alla sua duplicità semantica, divisa tra dimensione corporale e spirituale, l'idea di *caritas* sembra offrire le risorse di senso ottimali per dare forma concettuale a questa azione governamentale. Azione che si esercita già al livello base del sostegno alle esigenze materiali degli indigenti, se è vero che – come Tommaso aveva a suo tempo rilevato – la carità corporale ha l'effetto di stringere il legame d'amore tra donatario e donatore. I sostenitori della *nova subventio* mostrano di aver ben presente questo potere vincolante del dono caritatevole, tanto che Vives può attribuire al suo progetto di riforma il merito di una rinnovata pacificazione sociale: «Vi è maggiore tranquillità quando ognuno è oggetto di attenzione. La concordia è grande, quando il più povero non invidierà il più ricco, ma piuttosto lo amerà come un benefattore [...]»³⁷. Tesi ribadita qualche anno dopo da un altro umanista, Christian Kellenaer, in un suo opuscolo pro-riforme: «Sento alcuni che fantasticano di non so quali disordini che ne possono

33 J. de Robles, *Nueva traslacion y interpretacion española de los quatro sacrosantos Evangelios de Jesu Christo* (1538-1558 ca.), ms. H-I-4 della Real Biblioteca del Monasterio del Escorial, Madrid, fol. 207v.

34 J. de Robles, *De la orden* cit., p. 138.

35 Ivi, p. 143, corsivo mio.

36 J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri. De subventione pauperum*, a cura di V. Del Nero, Pisa, Fabrizio Serra Editore, 2008, p. 77. Il trattato di Vives, pubblicato per la prima volta a Bruges nel 1526, è il testo che apre di fatto il dibattito sulle riforme dell'assistenza, almeno in ambito cattolico. Cfr., tra gli altri, M. Fatica, *Il De Subventione pauperum di J.L. Vives: suggestioni luterane o mutamento di una mentalità collettiva?*, in Id., *Il problema della mendicizia nell'Europa moderna (secoli XVI-XVIII)*, Napoli, Liguori, 1992, pp. 39-75.

37 J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri* cit., p. 103.

derivare. Quanto a me ritengo che grazie a questo istituto possa stabilirsi la massima concordia e possa stringersi un certo indissolubile vincolo d'amore. [...] Il povero guarderà al ricco come a Dio in persona, in quanto sa che da lui dipende la sua tranquillità e la sua stessa vita. Forse che egli potrà voler male alla città con cui sente che la propria incolumità è congiunta?»³⁸.

Su questo primo livello si innesta poi, quale ulteriore strumento di conservazione dell'ordine, l'elemento dell'edificazione morale o correzione fraterna dei poveri, che chiude il cerchio della stabilità politica e allontana lo spettro della rivolta: «Grandissimo sarà il vantaggio per la città. Tanti cittadini, una volta diventati più onesti, più civili, più utili per la patria, la terranno più cara perché in essa e da essa sono mantenuti. E non favoriranno le novità e le sedizioni»³⁹. È su questa doppia linea di intervento, insieme corporale e spirituale, che il moderno governo della povertà comincia a prendere vita. Al fine di dargli forma concettuale, i suoi sostenitori ricorrono a un mix particolare tra due virtù fin lì tenute tendenzialmente separate. Nell'orizzonte teorico dei riformatori, carità e giustizia devono venir fuse insieme in un *tertium* che risulti dalla loro composizione armonica. La nuova beneficenza dovrà allora rappresentare la realizzazione istituzionale di un tale principio: gli ufficiali della città saranno incaricati di separare i poveri meritevoli da quelli immeritevoli perché «la misericordia deve essere accompagnata da giudizio discrezionale, affinché ne derivi l'opera di *misericordia giusta*»⁴⁰.

Questo ibrido si rivela particolarmente adatto a descrivere le nuove procedure della carità discreta. Da una parte, esso eredita dalla giustizia il criterio della distinzione tra innocenti e colpevoli, buoni e cattivi, nonché l'orientamento verticale della sua linea d'intervento – ossia il fatto che la pratica dell'elemosina, corporale o spirituale, non è più lasciata all'interazione orizzontale dei membri del corpo sociale ma riservata a un ristretto numero di ufficiali in rappresentanza delle autorità centrali. Dall'altra, esso prende a prestito dal concetto di carità quella che potremmo chiamare l'«etero-direzione» dell'atto misericordioso: l'idea cioè che quest'ultimo debba esercitarsi, almeno in prima battuta, a esclusivo beneficio del proprio destinatario. In questo modo, anche gli aspetti più scopertamente punitivi della *nova subventio* possono essere pensati come indirizzati all'edificazione morale e alla salute spirituale di coloro a cui sono rivolti, piuttosto che al loro castigo. Ciò consente di liquidare agevolmente le eventuali lamentele degli interessati: come i medici fanno del bene anche a chi respinge il loro aiuto, così noi «non dobbiamo considerare che cosa desidera ricevere un uomo, ma quello che deve ricevere; non quello che gli piace, ma quello che gli giova. Allora diranno: 'Il Senato di Bruges ci ha salvato anche contro la nostra volontà'»⁴¹.

La giustizia attenua il suo rigore, la carità perde la sua indifferenziata prodigalità: insieme, questi due processi concorrono alla definizione di un'inedita razionalità governamentale disegnata al fine di governare le condotte devianti dei poveri e di gestire il conflitto sociale. Uno strumento flessibile e individualizzante, collocato su un piano

38 C. Kellenaer, *Oratio contra mendicitatem pro nova pauperum subventionem*, Antwerpen, Heyndrick Peetersen van Middelburch, 1531, s.n.p. Su Kellenaer, latinizzato in Christianus Cellarius, cfr. H. de Vocht, *History of the Foundation and the Rise of the «Collegium Trilingue Lovaniense» (1517-1550)*, Vol. III (*The full growth*), Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1954, pp. 291-296 e 412.

39 J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri* cit., p. 103.

40 J. de Robles, *De la orden* cit., pp. 144-145, corsivo mio.

41 J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri* cit., p. 99.

intermedio tra l'universalità della legge e la molteplicità delle vite, e capace di un'azione capillare e microfisica diretta insieme ai singoli e ai gruppi. *Omnes et singulatim*: è assai probabile che proprio in questo 'rinnovato' concetto di *caritas* – che non a caso aveva tradizionalmente costituito la base dell'eccezionalità dell'ordinamento ecclesiastico rispetto a quello secolare⁴² – sia da scorgere uno snodo fondamentale nel passaggio dal potere pastorale alla governamentalità moderna⁴³.

42 Cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Bologna, il Mulino, 2000; P. Veyne, *Pagani e carità cristiana davanti ai gladiatori*, in Id., *L'impero greco-romano. Le radici del mondo globale*, trad. it. di S. Arena, L. C. Dapelli, S. Stucchi, a cura di S. Bellingeri, Milano, Rizzoli, 2007, pp. 479-558; e P. Brown, *Per la cruna di un ago*, trad. it. di L. Giacone, Torino, Einaudi, 2014, in particolare pp. 699-702.

43 Ovvio qui il riferimento a M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Milano, Feltrinelli, 2010. Ma cfr. anche i saggi raccolti in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Verona, ombre corte, 2006.